

ЕПИТЕТЪТ ΗΡΩΣ И КУЛТЪТ КЪМ ОСНОВНОТО КОННО БОЖЕСТВО НА ТРАКИТЕ

Когато става въпрос за тракийската религия от предримската епоха, за нас е трудно да персонифицираме определени богове, нито като имена, нито като иконография. Едва ли не сме готови да кажем, че основният бог на траките не е съществувал в този си вид и се оформя едва през елинистическата епоха, или дори през римската, когато получава своята иконография. Но едва ли някой може да твърди, че той може да се появи едва тогава в така завършен вид. По-скоро можем да приемем, че това е определеният от Ал. Фол „син на Великата богиня майка, който през деня е слънце, а през нощта огън“¹, който приема иконографията на Конник, основният елемент, бележещ неговата така широка характеристика на небесен бог покровител, което обяснява многото скални слънчеви светилища в Тракия². Това обяснява и сведенията за соларен култ у някои антични автори (Soph. Ter. fr. (Naus) 523), както и цитираното от Макробий сведение на Псевдо Ератостен (Katest. 24) за Хелиос като предпочитано от Орфей божество, което той приветствал всеки ден при изгрев слънце от планината Пангей и наричал Аполон. И това се потвърждава археологически от скалната площадка, обърната на изток в крепостта Чертиград³. Не случайно тук се споменава Аполон като бог, който през класическата епоха в Гърция получава редица епитети, свързващи го със Слънцето и получава редица черти на бог небесен покровител с много широко обхватни функции⁴. И тук би трябвало да се запитаме, защо все пак Херодот не го споменава между боговете, почитани от траките (Hdt, V, 7). Най-вероятно за Херодот е било много трудно да определи и дори да обясни един такъв неопределен за него култ и е търсил някакви паралели в близката му гръцка религия и това го довежда до предлагането на Арес, Дионис и дори „итифалическият Хермес“ като паралели⁵. Не случайно през рим-

ската епоха, предимно в източните части на Тракия, Аплон се явява като един много близък в този смисъл култ на Конника, за да се синкретизира с него във всички по-големи светилища на този район.

И все пак въпросите, свързани със същността и значението на това, до голяма степен, анонимно божество са дискутирани много в научната литература и не можем да кажем, че са задоволително решени. Затрудненията в случая идват от много основни неща, които трябва да се имат предвид при тяхното разглеждане.

Преди всичко, за науката все още остава най-труден въпросът за характеристиката на този култ и неговата много голяма сложност и в иконографията, която се оформя през римската епоха. Оброчните му релефи се явяват като че ли изведнъж в своя завършен вид, така както ги познаваме вече в голямо количество от II–III в., когато изобщо се появяват и всички оброчни релефи в Тракия. Какво стои в основата на този култ от една по-ранна епоха и неговата иконография на конник? Прякото свързване на тази иконография с евентуални гръцки и по-скоро малоазийски изображения на хероси в най-широк смисъл би ни довело до погрешни заключения. Изобразяването му като конно божество действително е основен елемент в нея. Но това не може да бъде решаващо, нито в изясняването на характера на неговия култ изцяло, нито, още по-малко, да бъде свързано с произхода му. В такъв случай, ние все пак трябва да потърсим друг път към тяхното изясняване. Въпросът за произхода на неговата иконография остава в такъв случай на позаден план и не така основен. Изображения на конници срещаме на много места в различни периоди от развитието на културата и сама по себе си само иконографията им не ни дава основание винаги да ги свързваме едни с други. Преди всичко, пред нас остава задачата да потърсим най-ранните прояви на неговия култ и по възможност и на иконографията му. Разбира се, и тук основното затруднение е фактът, че за тракийската религия преки писмени данни нямаме. Това, което ни е оставено от гръцките автори не може всеки път безкритично да се използва, поради отдалечеността на гърците от тракийските религиозни представи и тракийското мислене. Няколкократно този въпрос е поставян вече в научната литература и отговорът му е много труден, както най-ясно това се чувства при Херодот.

За по-пълно изясняване на култа към Конника, неговата същност и значение, обикновено прибягваме към римската епоха, когато паметниците му се явяват вече в по-голямо количество и много голямо

иконографско разнообразие. Много елементи от тази иконография по-скоро напомнят за някаква степен на елинизация и романизация. И все пак, независимо от пътя на нейното оформяне и в някои отношения, несвойствени на тракийската традиция тенденции на изграждане на иконографията, в много случаи личи и тракийската основа, която е ръководела създателите и в нейното оформяне, и особено в предпочитането на едни или други подробности в нея. Конят, например, в представите на траките се свързва определено със соларен култ и от там се смята като осигуряващ безсмъртието, което траките са си представяли по-различно от гърците, вярващи в задгробен живот в подземното царство на Хадес. В своята най-висша фаза на безсмъртие и върховно съвършенство явно богът има нужда от коня, който му осигурява соларността и оттам неограничената власт над живота и смъртта и го прави всевластен покровител на своите почитатели във всичко. Тази идея, вложена в паметниците на т. н. Тракийски конник, го показва като основно божество и обяснява свързването му с проникналите през елинистическата и римската епоха гръцки и римски култове. Това обяснява, например, честото му свързване с Аполон в източните райони на Тракия, където Аполон е възприет като върховен покровител, отблъскващ всяко зло и помагач при всяко начинание. На същата база е синкретизмът му в западните райони с Асклепий, придобил тези широки функции на покровител през елинистическата епока и преди всичко през римската, и вече много рядко със Зевс и Дионис.

И колкото и да е разнообразна иконографията и колкото много данни и подробности за развитието на култа на това анонимно тракийско божество през римската епока да дава, тя все пак остава недостатъчна и може би доста дълбоко закодирана като една азбука, мъчно достъпна за съвременен мислещия човек, или по-скоро криещи и много опасности за заблуда и объркване със своя лаконичен и често пъти много условен характер. Не трябва да забравяме, че имаме божество, което не е свързано с никакъв митологичен разказ и с изключително усложнена функционалност.

В така сложната система на проблеми, които възникват вече в една по-късна епока с натрупването на още повече подробности, епиграфските данни, които ни дават паметниците от тази епока, крият единствените възможности за тяхното доизясняване. Макар и в някои случаи много кратки, надписите към оброчния материал много често

са в състояние да хвърлят много светлина върху редица проблеми, които иконографията не може да разреши.

На първо място тук поставяме епитетите, които в случая имат определено много важно значение, не само за уточняването на култа в неговите функции, но и много по-дълбоко за основното определяне на неговата същност. На първо място трябва да поставим прозвището на божеството *Ἦρως*, което е възприето в научната литература едва ли не като негово название. Прието в гръцката му семантична натовареност, то води до много объркване и противоречия в изясняването на култа. Това се е получило от факта, че никой не си е дал труда да проследи как това название се свързва в надписите с божеството и да потвърди по този начин правото му да се смята като негово основно название. Точно тази задача си поставяме ние в това изложение – от една страна, да проследим неговото разпространение и връзката му с паметниците на божеството и, от друга, да се помъчим да свържем всички известни данни за характера на култа му с лингвистичните изследвания за произхода и значението на думата⁶.

За тази цел на първо място трябва да обърнем внимание на процентното му използване при именуване на божеството и дава ли ни то основание за всички райони на разпространение на култа му, да го смятаме като негово основно название. Преди всичко, това название се среща в целия район на Тракия и Долна Мизия само 40 пъти във вътрешността на провинциите и 33 пъти по Черноморското крайбрежие. Освен това, съвсем неравномерно е процентното му разпространение във всички райони. Ако изключим бреговете на Черно море, във вътрешността той се среща в Северна Тракия – т.е. провинция Долна Мизия, и то главно в нейната най-източна част, най-много до Никополис ад Иструм⁷. Тук изключение прави само светилището при Глава Панега. Характерът на почитания в него култ обаче го определя като светилище с общотракийско значение, свързано много тясно с местните тракийски религиозни представи и определя неговото особено положение в този район на силна романизация⁸.

В провинция Тракия епитетът се среща преди всичко в района на Филипопол⁹ и малко по-малко на АвгустаТраяна¹⁰. Сравнително по-малка е употребата му на територията на Сердика и Паутолия¹¹. По Черноморското крайбрежие той е най-характерен за областта около Одесос, където е и по-голямото разпространение на култа към Тракийския конник изобщо¹².

Не без значение за нас е и тълкуването на съдържанието на това прозвище, което обикновено дава и насоката за определяне характера на култа на божеството, особено като имаме предвид наложеното в литературата определение като негово име. Ако приемем чисто гръцкия му смисъл, остава определението на божеството като „херой“ или „полубог“. Това тълкуване на пръв поглед изглежда нелишено от основание като се свърже и с някои елементи на иконографията му, повлияна вероятно и от гръцкия надгробен релеф, а така също и с появата му с неговата собствена вече иконография на някои надгробни плочи през римската епоха, изобразяващи починалия¹³. Но дали наистина това е така? Тук няма да се спираме на всички варианти и особености в тази иконография и разнообразните възможности за тяхното обяснение, както при отделните плочки на Конника, така и при надгробните релефи. Но те не са случайни и в повечето случаи показват разлика в аспекта и смисъла, вложен в тях. Освен това, от особено значение е и районът на появата и разпространението на надгробни релефи с това изображение. Това най-често са близки до Черноморското крайбрежие или до големите градове на вътрешността – центрове със силно гръцко или малоазийско влияние¹⁴. Но това би станало предмет на друго изследване, което би могло да посочи много пътища за обяснението на тези различия.

Не без значение, обаче, остава и съществуващото в научната литература тълкуване на това название от гледна точка на тракийския език и преди всичко на връзката с най-древни езикови остатъци, свързващи се с хето-лувийски представи и корени като означаващо „покровител“, „защитник“¹⁵. Тук идва сравнението му със хето-лувийското божество Перва, свързано също с коня и по редица белези говорещи за индоевропейски религиозни представи, близки до съдържащите се в култа на основното божество на траките. Някои етимологии свързват и името на гръцката богиня Хера с това название. Нещо повече, тук нещата могат да получат и много по-широко значение. Би могло и да се прибави и съществуващото мнение за произхода на култа на Хера от критската религия, където това нейно название се извежда от названието Херос на предполагаемо божество с много генерализирани функции на върховен бог, като негов женски кореалат, което определя и подчертава култа на Хера като култ на една Велика богиня-майка с много генерализирани функции¹⁶. Тази хипотеза насочва мисълта ни в

две направления. Ако приемем в случая названието на това божество – Херос, като негръцко, би трябвало да приемем, че по пътя на оформянето на гръцката религия и въпросите за хероизацията, то е получило вече в гръцкия език и гръцките религиозни представи по-различно значение. Като имаме предвид цялостния процес на развитието на гръцката религия, на който тук не бихме могли да се спираме, тъй като остава във нашата тема, това изглежда напълно възможно и логично¹⁷. От друга страна, определяйки това название като дошло от критската религия, това не противоречи и на свързването му със хето-лувийски корени, а само прибавя още едно доказателство за връзките на Егейската култура с Анатолийската.

Тук в този ред на мисли ни се иска да обърнем внимание и на един друг факт, който според нас е от особено значение при тълкуването на името на божеството – използването на едно друго название при именуването му, а именно $\vartheta\epsilon\acute{o}\varsigma$. От особен интерес тук е едно сведение на Херодот, според което варварите не са имали определени имена на божествата си и са ги наричали само $\vartheta\epsilon\acute{o}\iota$ (Hdt. II, 51). Мисля, че това сведение много добре изяснява нашия случай. Ако проследим това название в двете провинции, прави впечатление, че употребата му в сравнение с названието Ἡρώς е все пак по-ограничено. То рядко се употребява самостоятелно, по често в съчетанието с Ἡρώς и най-много са случаите, когато е употребен с местен епитет¹⁸. Най-голям брой са случаите на употребата му в Марцианопол и неговата територия, както и в района на Филипопол и то в повечето случаи при синкретизъм с Аполон¹⁹. Най-рядка е употребата му в западните части на провинциите. Интересен е случаят на появата на този епитет в светилицето при Сандански²⁰. Повечето паметници там носят белезите на доста ясно изразена романизация, а в същото време в повечето от тях това название се среща придружено от местния тракийски епитет $\Sigma\alpha\lambda\eta\nu\omicron\varsigma$, почти във всички случаи свързан с $\vartheta\epsilon\acute{o}\varsigma$. В този район култът към Тракийския конник е много слабо засвидетелствуван и това название $\vartheta\epsilon\acute{o}\varsigma$ дава допълнителна характеристика на местния култ. Всичко това ни дава основание да приемем определението $\vartheta\epsilon\acute{o}\varsigma$ като известно желание на посветителя да подчертае в гръцкия надпис ранга на тракийското божество, което идва в противоречие с едно определение само като херой. Това особено ясно личи при случаите, където това гръцко определение стои заедно с местен тракийски епитет.

Същото може да се каже и за случаите, когато е употребен с прозвището **Ἥρως**, което в такъв случай явно играе ролята на функционален епитет, който го характеризир като „покровител“ и върховен бог, както може да се предположи от теориите за неговото значение в хето-лувийски и вероятно и в религията на о-в Крит.

Такова едно тълкуване на неговото значение се подкрепя и от свързването с Конника на един друг гръцки епитет, който също го характеризира като върховен покровител с обединени функции – **κύριος**.²¹ Той обикновено се среща най-вече свързан със синкретичния култ на Конника с Асклепий и то в районите предимно на Западна Тракия, където пък **θεός** не се среща и вероятно има същото предназначение, особено употребен заедно с местен тракийски епитет или с функционалния епитет **Ἥρως**, като негова допълнителна характеристика в гръцките надписи. Това ни дава основание да затвърдим впечатлението за вложеното в епитета **Ἥρως** значение, различно от гръцкото, характеризиращо го като върховно божество покровител, което се потвърждава за култа на това тракийско божество от всички елементи, изясняващи вложените в него аспекти.

БЕЛЕЖКИ

¹ **Фол, Ал.** Тракийската култура, казано и премълчано. София, 1995, 77.

² **Gočeva, Zl.** Le culte solaire chez les Thraces. – Pulpudeva, 2, 336–343.

³ **Velkov, V., Zl. Gočeva.** Die thrakische Festung Certigrad in Balkan. - Thracia, 1, 136.

⁴ **Наумова, Л. С.** Генезис и еволюция целебных аспектов мифологии Аполлона. Москва, 2004.

⁵ **Гочева, Зл.** Боги фракийцев и Скифов по сведениям Геродота - Studia Thracica, 1, 142–153; Д. Попов, Ndt. IV. 59.

⁶ **Гиндин, Л. А.** Древнейшая ономастика восточных Балкан. София, 1981, 81–83.

⁷ **Mihailov, G.** IGBulg, II, 248.

⁸ **Ibidem.** Nos 529–586.

⁹ **Mihailov, G.** IGBulg, III 1, p. 296.

¹⁰ **Mihailov, G.** III 2 p.264.

¹¹ **Mihailov, G.** IV, p. 330.

¹² **Gočeva, Zl., M. Oppermann.** ССЕТ, I, 117–118.

¹³ **Gočeva, Zl.** Les monuments funéraires avec des images de Cavaliers du littoral occidental de la Mer Noire. *Tranquillitas – Melanges en l’honneur de Tram tan Tinh*. Quebec, 1994, 98–106.

¹⁴ **Gočeva, Zl.** Monuments funéraires avec des images des cavaliers de la Moesie Inferieure, *Relations Thraco-Illyro-Helleniques*. Bucarest, 1994, 346–356.

¹⁵ **Гиндин, Л. А.** Цит. съч., с. 81.

¹⁶ Пак там, 82; **Chadwick, J., L. Vaumbach.** *The Mycenaean Greek Vocabulary*, *Glotta* 41, 3-4, 1969.

¹⁷ **Топоров, В. Н.** К древним Балкано-Балтийским связям в области языка и культуры, **CBV**, 1972.

¹⁸ **Gočeva, Zl., M. Oppermann.** *CCET*, I, p.118; *IGBulg*, II, p. 248, III 1, 2 Indices.

¹⁹ **Mihailov, G.** *IGBulg*, III, 1, Nos 935, 1417, 1404, 1417, 1503, 1404.

²⁰ **Иванов, Т.** Светилището на Тракийския конник Σαληνος при Сандански. – *Археология*, 1984, 1–16.

²¹ **Тацева-Нитова, М.** Über die Gotterephitheta in dengriechischen Inschriften aus Moesien und Thracia – *Bulg. Hist. Rew.*, 1978, 53.